

**DAL G8 DI GENOVA ALLE TWIN TOWERS:  
PER UNA STRATEGIA DELLA FRATERNITÀ**

*«Pur essendo un male, la guerra può apparire, al disperato,  
un male minore (...) l'eliminazione della guerra deve andare  
di pari passo con l'abolizione di quelle situazioni che possono  
essere considerate mali peggiori della peggiore guerra»*

Norberto Bobbio <sup>1</sup>

Il modo in cui passerà alla storia l'estate del 2001 dipenderà dalle scelte che riuscirà ad ispirare. In altri termini, potrà essere considerata come l'inizio di un incubo; oppure potrà indurre ad un cambiamento di rotta nella politica mondiale, proporzionato alla svolta epocale segnalata dai grandi avvenimenti che vi hanno avuto luogo.

C'è un filo logico che si fa sempre più strada nella mente di chi cerca di intendere il significato dei fatti dell'estate, un filo che lega l'incontro a Genova dei capi delle 8 potenze mondiali, dal 19 al 22 luglio, alla situazione emersa con l'attentato terroristico dell'11 settembre a New York e a Washington. Cerchiamo di dipanarlo dalla matassa degli avvenimenti.

A CHE COSA SERVONO GLI STATI

L'incontro degli "8 Grandi" è stato preceduto da un insieme di iniziative di grande rilevanza, che ad esso facevano riferimento

<sup>1</sup> N. Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, il Mulino, Bologna 1997, p. 48.

e che hanno avuto il loro culmine nel *Documento di Genova*, frutto del lavoro di economisti, imprenditori, politici, associazioni impegnate nella società civile e nel volontariato, organizzazioni non governative internazionali, appartenenti a culture e religioni diverse, e provenienti da diverse aree del mondo, convenuti a Genova nel mese di giugno<sup>2</sup>.

Il *Documento* contiene anche una prospettiva critica nei confronti dei meccanismi disumani presenti nella politica e nell'economia. Ma dalla critica parte per sviluppare una prospettiva costruttiva. Non rifiuta la globalizzazione, ma propone di umanizzarla, e indica concretamente, sulla base di esperienze già in atto e dei nuovi scenari che esse aprono, alcune strade possibili per raggiungere l'obiettivo. In particolare, il *Documento* individua uno dei problemi principali del mondo contemporaneo, consistente nel prevalere di una politica ridotta a mera mediazione tra gli interessi privati. Una politica che, sotto alcuni punti di vista, sembra avere smarrito il proprio fine specifico, la ricerca del bene comune, il quale le richiede di essere portatrice di un progetto unitario, al cui interno ogni persona, gruppo, popolo, possa realizzare il proprio bene. In tempi di globalizzazione, soprattutto, il bene comune non può più essere interpretato solo all'interno dell'ambito statale, ma nella sua dimensione planetaria, come bene comune dell'umanità.

Proprio per favorire la riassunzione, da parte della sfera politica, della propria autentica natura, e la conquista della dimensione planetaria del bene, la società civile portava all'attenzione del G8 le indicazioni per realizzare un'inversione di tendenza nell'atteggiamento degli Stati più potenti nei confronti dei problemi che il sistema economico mondiale crea ai Paesi più deboli.

La risposta del G8 – in continuità con quelle date dai precedenti e analoghi “vertici” – è stata esigua. È vero che qualche timido passo è stato fatto, che l'obiettivo di creare una società senza esclusi è stato dichiarato esplicitamente; ma i provvedimenti decisi risultavano drammaticamente sproporzionati alla dimensione e all'urgenza dei problemi.

<sup>2</sup> Si veda il testo del *Documento*, e il saggio di A. Ferrucci e L. Andringa, pubblicati in questo numero di «Nuova Umanità».

Ben altro si potrebbe fare, se lo si volesse. Ed è proprio questa possibilità non colta ad esacerbare gli animi di chi subisce le sofferenze e di coloro che se ne occupano. Non solo: le inadempienze di chi potrebbe fare e non fa, forniscono l'alibi a quanti, avendo adottato una prospettiva di azione violenta, si giustificano dicendo che, se le parole e le proposte ragionevoli non vengono ascoltate, non rimane che la via della forza.

I giorni del "summit", accompagnati da una violenza che il pubblico mondiale ha potuto vedere in diretta, sono stati una sintesi di questa problematica planetaria: in qualche modo, tutto il mondo si è concentrato a Genova, scatenandovi le proprie tensioni. Nel corso del G8, Genova non era più, soltanto, una città: era diventata il simbolo doloroso della nostra epoca.

Tra le centinaia di associazioni, movimenti e organizzazioni non governative arrivati a Genova per manifestare civilmente e per dialogare, una variegata minoranza ha attuato una violenza sistematica e organizzata. Questi gruppi sono mossi da ideologie che non lasciano alcuno spazio al dialogo e alla mediazione; ideologie che, anzi, sottolineano ciò che divide piuttosto che ciò che unisce, proprio perché si alimentano del conflitto. Ai loro occhi tutto diventa simbolo di un sistema oppressivo, anche ciò che è stato costruito col lavoro e col sacrificio, e può essere distrutto. Privi di senso storico, non sanno riconoscere le conquiste positive della realtà contemporanea e, di conseguenza, sono incapaci di proporsi nuovi concreti obiettivi di aiuto all'umanità, verso i quali dirigere i propri sforzi.

Essenza conflittuale, individuazione di un Nemico assoluto, incapacità di riconoscere il valore umano di quanto esiste, mancanza di realismo storico e di una progettualità che sappia inserirsi – anche agendo in funzione di una trasformazione radicale – in ciò che già è stato fatto di buono: tutto questo costituisce una miscela esplosiva che – in termini diversi – abbiamo già incontrato negli anni Sessanta e Settanta, e che può provocare gravi danni.

Questa area giovanile è l'esponente di una profonda crisi di fiducia nell'efficacia della democrazia e della partecipazione per la soluzione dei problemi mondiali. È una crisi che cresce all'in-

terno dei Paesi più sviluppati, ma che potrebbe riconoscere degli alleati in coloro che attaccano il sistema dall'esterno. Per quanto possa sembrare lontano il legame che univa i gruppi estremisti occidentali ai movimenti rivoluzionari del "Terzo mondo" alcuni decenni fa, la situazione attuale sembra ripresentare una possibilità analoga. Con due elementi, in particolare, da sottolineare.

Il primo consiste nel fatto che già sono disponibili le teorizzazioni che potrebbero fornire una base ideologica a tale alleanza, sia – per fare degli esempi – sul versante del marxismo estremo, sia su quello della destra radicale di impostazione esoterica, nella quale esistevano simpatie per una versione edulcorata e stravolta dell'Islam fin dai tempi in cui era Gheddafi – e non Bin Laden – il "Nemico pubblico" dell'Occidente. Il secondo elemento è dato dalla situazione internazionale molto meno governabile rispetto a quella, precedente al 1989, controllata dai due blocchi statunitensi e sovietico; in questo contesto, ulteriore motivo di preoccupazione è dato dal possesso di armi altamente distruttive – forse anche nucleari – da parte di Stati e gruppi che le hanno acquisite nel corso della "svendita" effettuata durante il periodo di disgregazione dell'Unione Sovietica.

Nei giorni del vertice i gruppi preparati alla violenza hanno trovato adesioni in una più vasta area di giovani, che si sono resi disponibili alla violenza in maniera spontanea e non premeditata: molti di essi, per la prima volta, sono stati risucchiati nel vortice del "disordine organizzato" dei violenti. Uno di loro ha pagato con la vita.

Come è potuto succedere? La risposta può essere tentata a due livelli differenti.

Il primo riguarda le scelte politiche relative alla sicurezza e all'ordine pubblico compiute in occasione del G8. Solo dopo l'attentato dell'11 settembre è stato reso noto che già a Genova sussisteva la minaccia di un attentato terroristico grave. E questa informazione in possesso delle autorità politiche può, almeno in una certa misura, spiegare la scelta di isolare i "grandi" dal resto del mondo, concentrandosi nella difesa di quella parte della città

che ospitava il vertice e le delegazioni, isolandola dal resto. Ma, anche tenendo conto di questo, le scelte compiute continuano a suscitare interrogativi.

Perché, anzitutto, è mancata la decisione di isolare preventivamente i violenti, che in alcuni casi, come attestano filmati e testimonianze, erano riconoscibili? E se non fosse stato possibile fermarli prima che commettessero violenze, perché non si è intervenuti con decisione durante le violenze stesse? Un automezzo della Polizia o dei Carabinieri, un carcere, sono Stato; e non si può consentire che vengano assaltati e bruciati, a meno che lo Stato stesso non intenda rinunciare al monopolio dell'uso della forza. L'intervento armato, in questi casi, cade nella fattispecie dell'"uso legittimo delle armi", che è il motivo principale per il quale le forze dell'ordine sono armate. Inoltre, la mancata reazione ai primi gravi atti di violenza ha diffuso in molti manifestanti l'illusione dell'impunità; la presenza dei giornalisti ha stimolato il senso del protagonismo; la diretta televisiva ha caricato di significati simbolici l'incendio di un cassonetto o di una utilitaria, e l'assalto ad una banca. Tutto questo ha generato un circolo vizioso della violenza, che ha, alla sua origine, la violenza dei gruppi organizzati, ma che ha trovato una sponda favorevole nelle scelte dei responsabili dell'ordine pubblico e dei loro superiori politici. E queste sono responsabilità gravi: facendo perdere allo Stato il monopolio dell'uso della forza, hanno favorito il disordine generalizzato. Arrivare al punto che singoli giovani delle forze dell'ordine siano stati costretti a usare le armi per difendere se stessi da attacchi potenzialmente omicidi, anziché operare efficacemente secondo un piano, è la rappresentazione più eclatante di una sconfitta politica, prima che poliziesca.

Successivamente, gli attacchi alla cieca, da parte di alcuni reparti delle forze dell'ordine, anche a cortei pacifici nei quali i violenti spesso si mimetizzavano usando i manifestanti come ostaggi, ha diffuso un senso di rabbia e ha indotto molti alla violenza. E anche qui si impongono delle domande.

La prima va posta ai responsabili delle organizzazioni convenute a Genova: è stato saggio continuare a manifestare dopo i primi gravi episodi di violenza?

Che i violenti usino le manifestazioni pacifiche come base mobile dalla quale staccarsi per le loro incursioni, e nella quale ritornare per nascondersi, lo si sapeva non solo dagli anni Sessanta, ma dal tempo degli attentati anarchici del secolo scorso. Insistere nel voler manifestare – pur in presenza di un diritto a farlo che deve essere salvaguardato – in una situazione incontrollabile, è stata una prova di cecità; è mancata la statura politica, da parte dei responsabili dei manifestanti, per individuare e spiegare alla loro gente altre opzioni. Ma soprattutto ha agito l'idea che la piazza, la presenza in essa, sia la cosa più importante: una posizione ideologica, questa, obsoleta che presuppone che il potere abbia dei "luoghi" da conquistare, mentre, al contrario, il vero "potere" di coloro che volevano manifestare pacificamente consiste nelle realtà che costruiscono lontano dalla piazza, nel consenso che ottengono da coloro che aiutano, nella solidarietà e nella giustizia che garantiscono attraverso il loro operato.

Facendo credere che la piazza sia importante si ingigantisce la figura di chi è capace solo di stare in piazza, come i violenti che non sanno costruire ma solo attaccare, o come coloro i quali, all'interno delle istituzioni, non intendono affatto confrontarsi con i problemi veri della giustizia mondiale, e colgono l'occasione per trasformare un grande problema politico in una faccenda di ordine pubblico.

E qui si pone la seconda domanda, a coloro che detenevano la responsabilità politica: la situazione di confusione, la diffusione della violenza, l'attacco da parte di alcuni reparti delle forze dell'ordine a gente inerme, è stato l'effetto di una incapacità di prevedere o è stato un risultato voluto? Le risposte possibili – inefficienza o calcolo – sono entrambe inaccettabili.

Ma tra gli uomini in divisa non c'è stato soltanto lo scoppio della rabbia, lo sfogo di chi, per giorni, era stato sottoposto ad insulti e attacchi senza poter reagire in maniera adeguata. Una minoranza di essi si è abbandonata a violenze aberranti e gratuite, dettate da spirito di vendetta o, peggio, da una consuetudine mai corretta. Funzionari di polizia in borghese che prendono a calci in testa un manifestante già ridotto all'impotenza; gruppi di uomini in divisa che si accaniscono contro un manifestante esanime

e già ferito (per fortuna, in alcuni casi, interrotti nel loro accanimento da altri membri delle forze dell'ordine: il che dimostra che ci si poteva comportare in modo diverso); sevizie continuate perpetrate in caserme che, per almeno ventiquattr'ore, sono diventate luoghi sottratti alla legge; tutto questo porta alla domanda da porre direttamente ai responsabili politici: è questo il modo con il quale lo Stato prepara i propri difensori? Sono questi che lo Stato, prima di tutto, dovrebbe educare; se un tutore dell'ordine maltratta i cittadini, viene il dubbio che, lui per primo, sia maltrattato da chi ha la responsabilità di dargli una formazione. Ai molti tutori dell'ordine che hanno conservato la calma e la coscienza del proprio compito in una situazione difficilissima, attuando un comportamento generoso e a volte eroico, si sono contrapposti altri che hanno tradito il proprio dovere. Davanti ai reati compiuti dalle forze dell'ordine, si deve sottolineare l'esistenza delle "responsabilità riflesse" dei loro superiori e le responsabilità politiche di chi (e non ci riferiamo solo all'attuale governo, ma a una costante dell'atteggiamento politico) dovrebbe assicurarsi che i tutori dell'ordine siano "cittadini" in divisa, e non cani da guardia.

Il secondo livello della risposta al «come è potuto succedere?» riguarda invece il ruolo della forza nella soluzione dei problemi emersi a Genova. E riguarda non solo l'Italia, ma anche i Paesi che, in precedenza, avevano ospitato vertici analoghi.

I fatti di Genova ripropongono l'impossibilità di contrastare la guerriglia urbana, il terrorismo diffuso, il sabotaggio, l'insubordinazione sociale, soltanto attraverso la repressione e l'attività di polizia. Si possono certamente migliorare le capacità di prevenzione, di indagine, di repressione. Ma la questione non è solo "tecnica", cioè di un perfettibile uso della forza da parte degli Stati, per la sicurezza interna. Bisogna guardare in faccia alla realtà, e rendersi conto che la forza non basta: è necessario mettere a disposizione dei giovani motivazioni per un comportamento diverso, fornire esempi personali, occasioni di impegno, ideali di vita e idee nuove per cui appaia sensato impegnare la propria esistenza.

Certamente, tutto questo non può farlo lo Stato. Ma poiché le motivazioni, gli ideali, gli esempi positivi esistono e agiscono nella società, gli Stati dovrebbero mettersi al servizio di queste forze, interrogandosi sulla propria natura. Se i G8, di Genova e di altrove, non rispondono alle domande di giustizia e di solidarietà del mondo, se gli Stati intervengono solo sul versante repressivo (bene o male che riescano a farlo) quando la violenza sociale si scatena, allora: a che cosa servono gli Stati?

#### LA VOCAZIONE DI UN POPOLO

La stessa domanda, ad un altro livello di drammaticità, viene posta dalla situazione generata dall'attacco terroristico contro gli Stati Uniti. Anche qui, sotto accusa è la forza e la sua incapacità, da sola, non solo di risolvere i problemi del mondo, ma, come è emerso a Genova, di mantenere quella garanzia della sicurezza interna e dell'inviolabilità dei confini che ne giustifica l'esistenza istituzionale.

Gli Stati Uniti, attraverso gli attentati dell'11 settembre, hanno sperimentato la condizione del debole. Per la prima volta sono stati colpiti al cuore da un nemico esterno. È un'esperienza nuova, che li avvicina a quei popoli che già hanno conosciuto l'impotenza, o che vivono costantemente in essa. E questo può rendere gli Usa più capaci di capire gli altri; e li rende più accettabili, anche da parte di coloro che nutrono un acceso "anti-americanismo", perché il dolore collettivo ha aperto uno squarcio sulla vera anima di questo popolo. E tutti abbiamo potuto vederla; forse, il dolore ha rivelato meglio gli statunitensi a se stessi. È un'occasione da non perdere, se si vuole ricavare, dal male, il bene.

«Odiano la nostra libertà, e l'hanno usata per colpirci». Dal presidente George Bush all'uomo della strada, questa è stata la constatazione amara che ha percorso la Federazione all'indomani degli attacchi. È una affermazione vera, ma ha molte facce. Si tratta infatti di una libertà sacra, legata alla nascita di questa nazione, sorta in gran parte da coloro che fuggivano le tirannie e le intolleranze del vecchio continente europeo e dai tanti che, sem-

plicemente, scappavano dalla fame e cercavano, con la libertà, il pane. Da quando è sorta, questa nazione ha dato libertà e pane a tutti quelli che hanno voluto “diventare americani”: senza regalare niente, ma aprendo la possibilità a tutto.

Realizzando l'*american experiment*, il progetto cioè di costruire una nuova nazione, basata non sulla nascita, sulla razza o sul privilegio, ma sulla volontà di essere liberi, gli statunitensi non hanno fatto qualcosa di buono solo per se stessi, ma hanno dato all'umanità qualcosa che prima non aveva, a cui tutti gli emigrati dei diversi popoli hanno contribuito e di cui tutti abbiamo beneficiato: in questo senso, e in particolare oggi, siamo tutti americani. Vale la pena di citare alcune frasi della *Dichiarazione di indipendenza* del 1776: «Noi ricordiamo che le seguenti verità siano di per se stesse evidenti, che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal loro Creatore di alcuni Diritti inalienabili, che fra questi sono la Vita, la Libertà e la ricerca della Felicità. Che allo scopo di garantire questi diritti, sono stati creati fra gli uomini i Governi, i quali derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati»<sup>3</sup>.

Questa libertà non poggia dunque soltanto su se stessa, ma su una volontà di Dio, che vuole gli uomini liberi, e sull'unità della comunità. Questo secondo aspetto è particolarmente presente alle origini. Il “Mayflower Compact”, l'accordo che i Pellegrini sottoscrissero, l'11 novembre 1620, prima di sbarcare a New Plymouth, testimonia l'originaria cultura comunitaria e pattizia che ha dato l'impronta agli Stati Uniti: «Alla presenza di Dio e l'uno dell'altro, stringiamo un solenne patto reciproco e solennemente ci accordiamo di costruire una civile Società Politica per il miglior ordinamento e la migliore conservazione della nostra comunità e per il perseguimento dei Fini anzidetti...»<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> *Document Illustrative of the Formation of the Union of the Unites States of America*, Washington 1927, p. 22; tr. it., *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. Vol. I (1606-1776)*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 416.

<sup>4</sup> B.P. Poore (ed.), *The Federal and State Constitutions, Colonial Charters, and Organic Laws of the United States*, Government Printing Office, Washington 1877 (Parte II, 1889-92); tr. it., *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. Vol. I (1606-1776)*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 70.

Non è stato un idillio. L'idea di libertà si è sviluppata attraverso conquiste progressive. Dalla cittadinanza erano esclusi, all'inizio, i neri, le donne, i nativi americani (i primi padroni di questa terra): la libertà si comprende sempre più attraverso il tempo e le esperienze. Oggi possiamo constatare che questa libertà è stata spesso, e sotto aspetti importanti, tradita, perché vissuta in maniera tale da portare danni agli altri: sia all'interno degli Usa, dove i poveri sono oltre 30 milioni, sia all'esterno, dove, accanto a numerosi Paesi ai quali gli Usa hanno garantito e conquistato la libertà, ce ne sono altrettanti che vengono tenuti sotto un tallone di ferro politico o economico. Ancora, la libertà è diventata arbitrio e licenza incontrollata, sul piano delle scelte morali, personali e collettive.

Analogamente alla libertà, anche l'unità si comprende sempre più attraverso il tempo e le esperienze. Agli inizi degli Stati Uniti, la scelta federale, l'obiettivo di mantenere e sviluppare la compattezza dell'Unione, è stata una scelta di unità che ha creato un modello. Non invano vi insisteva George Washington nel suo *Messaggio di commiato*: «L'unità del Governo che fa di voi un popolo solo vi è anch'essa ormai cara. E ciò è giusto, in quanto quest'unità è la pietra angolare dell'edificio della vostra effettiva indipendenza, il sostegno della vostra tranquillità all'interno e della pace all'esterno, della vostra sicurezza, della vostra prosperità, di quella stessa libertà cui attribuite un così grande valore»<sup>5</sup>.

All'interno stesso degli Stati Uniti la situazione è profondamente cambiata dai tempi di Washington: l'uguaglianza di religione e cultura, cui il generale fa riferimento, non esiste più, proprio grazie al processo di inclusione nella sfera dei diritti delle tante diversità che esistevano già ai tempi di Washington, e che non erano riconosciute; e per l'arrivo continuo di nuove diversità, che fanno degli Stati Uniti un Paese unico al mondo.

Se ai tempi di Washington si poteva intendere l'unità come una certa uniformità culturale, e la libertà come la sfera lasciata alle decisioni dei singoli, oggi entrambe devono essere ripensate:

<sup>5</sup> J.D. Richardson, *Messages and Papers of the President*, Washington 1896; tr. it., *La formazione degli Stati Uniti d'America. Documenti. Vol. II (1776-1796)*, Nistri-Lischi, Pisa 1961, p. 508.

l'unità di un Paese e di un popolo, pur necessaria, non è più sufficiente, ma deve sapersi aprire all'unità del mondo; e la libertà non riguarda più soltanto i singoli, ma intere comunità, diverse per cultura e religione, all'interno degli Stati Uniti, e riguarda il diritto di espressione di tutte le diverse culture e religioni, del pluralismo delle identità e degli interessi dei popoli.

Dalla nascita della Federazione, la riflessione sugli Stati Uniti come unità di distinti è stato un tema centrale e costante del pensiero politico. Oggi la situazione è complessa.

Si è eroso, in notevole misura, il vincolo comunitario di origine. Non è un fatto nuovo. Robert N. Bellah lo segnalava già negli anni Settanta, meditando sulla crisi culturale e di fiducia nelle istituzioni che aveva pervaso gli States negli anni Sessanta. Guardando alla storia, Bellah identificava due grandi filoni culturali che avevano garantito la coesione e il significato della realtà statunitense: la religione biblica e l'individualismo utilitaristico; per molti aspetti non compatibili tra di loro, queste due tradizioni si sono tollerate e financo sorrette a vicenda, nel corso della storia statunitense. La crisi è scoppiata quando l'equilibrio tra le due ispirazioni è venuto meno: «Il valore centrale dell'individualismo utilitaristico era la libertà, termine che si sarebbe anche potuto impiegare per attenuare il divario tra le tradizioni biblica e utilitaristica, essendo del pari un termine centrale biblico; ma, per la religione biblica, libertà significa soprattutto libertà dal peccato, libertà di compiere il proprio dovere; e viene quasi a identificarsi con la virtù. Invece, per l'utilitarismo significa libertà di perseguire i propri scopi, ai quali ogni cosa doveva essere subordinata: natura, relazioni sociali e perfino i sentimenti personali. L'esclusiva concentrazione sui mezzi rendeva quello scopo finale della libertà così svuotato di contenuto da diventare illusorio, mentre la razionalizzazione dei mezzi diventava una sorta di gigantesca macina che era in effetti l'opposto della libertà»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> R.N. Bellah, *Il nuovo senso religioso e la crisi del moderno*, in *Vecchi e nuovi dèi. Studi e riflessioni sul senso religioso dei nostri tempi. Dagli atti del Secondo Simposio Internazionale sulla Credenza organizzato dalla "Fondazione Giovanni Agnelli"* (Vienna, 7-11 gennaio 1975), a cura di R. Caporale, Editoriale Valentino, Torino 1976, p. 502.

L'inversione del rapporto tra il fine e i mezzi ha eroso anche la coesione interna del Paese, fino ad arrivare a quello che Bellah chiama il «particolarismo cinico» degli anni Settanta. Da allora, sono sorti mille movimenti e iniziative che, con diversi presupposti e in svariatissime direzioni, hanno cercato di rivitalizzare i vincoli sociali e di dare nuovi significati all'*american experiment*. Gli Stati Uniti sono una realtà viva che, nel bene e nel male, produce continuamente il nuovo. Senza che però, a nostro parere, si sia raggiunto un nuovo orizzonte fondante e condiviso.

Pure la riflessione politica si è cimentata nella difficile prova. Specialmente negli ultimi trent'anni, i temi del pluralismo, del multiculturalismo, della tolleranza, dell'unità dei diversi, e delle sfide che tali temi portano alla democrazia, sono stati al centro della riflessione politologica statunitense: «Come può svilupparsi – si chiede Michael Walzer – una comune cittadinanza senza qualche cosa di comune – senza solidarietà etnica, senza una religione stabilita, senza una tradizione culturale unificata?»<sup>7</sup>.

Una domanda pesante. Alla quale però, oggi, dopo gli attentati dell'11 settembre, possiamo forse cominciare a rispondere. Negli Usa, infatti, è sorta una nuova corrente di fraternità, in chi ha donato il sangue, in chi ha scavato, in chi ha ascoltato e consolato, in chi prega, dialoga, progetta sulla base di una fraternità ormai sperimentata e, prima, sconosciuta. È lo spirito della vera America, da sempre vivo nelle piccole comunità, che dopo gli attentati ha ricevuto nuovo sviluppo anche nella megalopoli di New York. È una luce sulla vocazione degli Usa, che propone in una nuova forma la “nuova frontiera” da conquistare: la fraternità. Senza di essa la libertà si corrompe, diventa libertà solo per il più forte, che non tiene conto delle conseguenze delle proprie azioni sugli altri. È attraverso la fraternità che gli Usa possono conquistare la vera libertà e contribuire a portare anche nel mondo una nuova idea di unità.

Gli avvenimenti di questi giorni sembrano dunque dare la conferma dell'evidenza a quanto sosteneva Chiara Lubich: «Per la

<sup>7</sup> M. Walzer, *Civiltà e virtù civiche nell'America contemporanea*, in *Che cosa significa essere americani?*, Marsilio, Venezia 1992, p. 9 (prima pubblicazione in «Social Research», XLI, 4, 1974).

fraternità acquistano significati nuovi e potranno venire più pienamente raggiunte anche la libertà e l'uguaglianza»<sup>8</sup>. Senza la gamba della fraternità la politica non può fare strada: anche le sue conquiste di libertà rimangono fragili e continuamente a rischio; e l'unità, se intesa come il trincerarsi difensivo all'interno dei propri confini, o lo svilupparsi della forza nazionale senza tenere conto delle esigenze degli altri popoli, diventa causa di nuovi conflitti. L'attacco alle Torri gemelle costringe a ripensare la politica dalle fondamenta, e non solo quella degli Usa, alla luce della fraternità.

In casi come questo, infatti, di dolore autentico e condiviso, un Paese ripensa se stesso, e può rendersi conto che la politica non è solo mestiere, interessi, tecnica, ma richiede sapienza. E la sapienza non è il risultato di un'analisi del computer, ma viene da una illuminazione che attualizza, oggi, la vocazione originaria di un popolo. Dopo che tante mode e movimenti effimeri hanno proposto le loro aleatorie interpretazioni, forse oggi il vero "sogno americano" è indicato da Dio, che è sempre presente nella storia degli uomini, e apre agli occhi dell'anima, purificata dal dolore, nuovi orizzonti, nuovi aspetti del suo disegno su questo popolo e sull'umanità. "Ex pluribus unum", è il motto degli Stati Uniti, crogiolo di razze, religioni, culture: "dai molti, l'unità".

#### CHE COSA È LA GUERRA

Molte categorie politiche tradizionali sono crollate insieme alle Torri. Anzitutto, è caduta la convinzione di onnipotenza: oggi sappiamo che nessuno Stato può diventare abbastanza forte da impedire a qualcun altro di colpirlo al cuore. La debolezza dello Stato più forte del mondo ha mostrato la fragilità della forza, la sua incapacità di garantire, da sola, la sicurezza, che va cercata, invece, nella fraternità. Basandosi sulla sola forza uno Stato non riesce a raggiungere i propri obiettivi minimi e fondamentali.

<sup>8</sup> C. Lubich, *Per una politica di comunione*, Palazzo San Macuto, Biblioteca della Camera dei Deputati, Roma, 15 dicembre 2000.

Reagire all'attentato *soltanto* sul piano della forza sarebbe dunque un terribile errore: dobbiamo invece imparare da questa tragedia e aprire nuove strade per la costruzione della pace.

Eppure, la risposta basata sulla forza, anche se si volesse ritenere necessaria, è oggi l'unica che il mondo occidentale ha messo in campo. La parola "guerra" è ricomparsa nell'attualità quotidiana. Ma che cosa è la guerra? La sua natura è tale da sostenere fondate aspettative di risolvere i problemi che stiamo vivendo?

Un profondo dibattito sulla guerra venne condotto in seguito all'applicazione bellica della tecnologia nucleare. Hiroshima e Nagasaki cambiarono radicalmente il modo di pensare la guerra: la corsa agli armamenti che ne seguì creò una situazione paradossale, in cui i due grandi avversari, Stati Uniti e Unione Sovietica, entrarono in competizione nel continuo accrescimento e potenziamento degli arsenali atomici, al fine di mettersi l'un l'altro nell'impossibilità di usarli. La situazione è efficacemente sintetizzata nella sua *Storia delle guerre* da Montgomery di Alamein: «Nessuna nazione rischierà le conseguenze dell'impiego di quest'arma perché i danni che deriverebbero dalla rappresaglia sarebbero troppo spaventosi e nessuno dei due contendenti avrebbe la certezza di vincere. Entrambi conserveranno il loro massiccio potenziale nucleare finché gli statisti non raggiungeranno un certo grado di coesistenza pacifica»<sup>9</sup>. Qui sta la novità della bomba atomica: la sua potenza è talmente grande da rendere impossibile sviluppare i conflitti fino alle estreme possibilità consentite dalla tecnologia. L'atomica porta cioè a varcare un limite oltre il quale la guerra perde il proprio significato; e viola uno dei principi fondamentali della razionalità bellica: l'uomo deve sempre dominare la propria arma.

L'equilibrio del terrore prodotto da tale svolta ha costretto le due potenze atomiche a condurre le loro guerre attraverso mezzi convenzionali, andando anche incontro, non potendo dispiegare tutto il loro potenziale bellico, a dure sconfitte: gli americani in Vietnam, i sovietici in Afghanistan.

<sup>9</sup> B.L. Montgomery di Alamein, *Storia delle guerre*, Rizzoli, Milano 1980, II, p. 963.

Il paradosso fu addirittura incarnato dal generale Giap, convinto, da una parte, che gli americani non avrebbero potuto usare l'atomica: e questo teneva aperta la possibilità – come in effetti avvenne – che i vietnamiti vincessero la guerra convenzionale; dall'altra parte, era preoccupato dai discorsi pacifisti che – proprio sulla base dell'inutilizzabilità dell'arma atomica – teorizzavano la progressiva eliminazione bilaterale e bilanciata delle armi. Il rischio era, dal suo punto di vista, che l'opinione pubblica si orientasse integralmente alla pace, facendo venire meno il sostegno internazionale alla guerra anti-americana; contro i pacifisti, egli sostenne che, finché esiste l'imperialismo, è impensabile un mondo senza armi e senza eserciti.

È difficile distinguere ciò che Vo Nguyen Giap pensava veramente da ciò che diceva per convenienza o necessità; fatto sta che egli negò, ufficialmente, la novità costituita dall'arma atomica, pur sfruttando la nuova situazione che essa aveva creato: «I marxisti sanno – scrive in *L'uomo e le armi* – che l'arma nucleare ha una grande potenza; ma la considerano solo uno strumento della lotta di classe, che non la sostituisce. L'arma nucleare influisce enormemente sulla strategia e sulla tattica militari, però non muta la strategia rivoluzionaria del proletariato, né tantomeno gli impedisce di dividere gli amici dai nemici»<sup>10</sup>. In altri termini, Giap non può accettare dal punto di vista dottrinale lo “stop” alla guerra provocato dall'atomica, perché esso mette in crisi l'impianto teorico marxista, che richiederebbe di sviluppare il conflitto sino in fondo; infatti, se portare il conflitto fino alle estreme conseguenze distrugge entrambi gli avversari, si affaccia la possibilità che, forse, c'è qualcosa che non va nell'idea marxista che il conflitto sia necessario.

La figura di Giap aiuta, per contrasto, a comprendere l'importanza della riflessione di Gorbaciov che, marxista, tirò dalla vicenda atomica una conclusione molto diversa: «E fino ai tempi più recenti – scrive nel suo *Perestrojka* – la lotta di classe è rima-

<sup>10</sup> Vo Nguyen Giap, *L'uomo e le armi*, Edizioni del Maquis, Milano 1973, p. 94.

sta il perno dell'evoluzione sociale; lo è tuttora nei paesi divisi in classi. Perciò la filosofia marxista era dominata, per quanto riguardava i problemi principali della vita sociale, da un approccio motivato dall'ideologia di classe. Le nozioni umanitarie erano considerate una funzione e il risultato finale della lotta della classe operaia, l'ultima classe che, liberandosi, libera l'intera società dagli antagonismi di classe. Ma oggi, con la comparsa delle armi di distruzione di massa, c'è un limite oggettivo per il confronto di classe in campo internazionale: la minaccia appunto della distruzione universale. Per la prima volta nella storia emergeva un comune interesse reale, non speculativo e remoto: salvare l'umanità dal disastro»<sup>11</sup>.

L'idea fondamentale che si affaccia nel pensiero di Gorbaciov è la supremazia degli interessi dell'umanità su quelli della classe: "umanità" diventa un reale soggetto, senza il quale neppure i soggetti parziali, quali le classi, esisterebbero; di conseguenza, non è possibile ammettere un conflitto di classe che, portato al livello internazionale, metta a rischio le sorti dell'umanità: «Il principio fondamentale della nuova visione politica è molto semplice: la guerra nucleare non può essere un mezzo per realizzare finalità politiche, economiche, ideologiche o altre. È una conclusione veramente rivoluzionaria perché significa ripudiare le nozioni tradizionali di guerra e di pace. La funzione politica della guerra è sempre stata una giustificazione della guerra stessa, una spiegazione "razionale". La guerra nucleare è insensata, è irrazionale. Non vi sarebbero né vincitori né vinti in un conflitto nucleare globale: la civiltà mondiale perirebbe inevitabilmente. Sarebbe un suicidio anziché una guerra nel senso convenzionale del termine»<sup>12</sup>.

Da ciò Gorbaciov deduce che i conflitti internazionali debbano essere affrontati attraverso il dialogo, la trattativa, nelle quali la coscienza degli interlocutori cerchi la giustizia e il bene dei popoli. L'ex segretario del Pcus non poteva andare oltre nella sua revisione ideologica, ma possiamo farlo noi, rivolgendoci non so-

<sup>11</sup> M. Gorbaciov, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, Mondadori, Milano 1987, p. 193.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 185.

lo al marxismo, ma a tutte le ideologie di tipo conflittuale che considerano necessaria la guerra.

È l'idea stessa di guerra dunque che, oggi, va messa in discussione, partendo dall'occasione offerta, in maniera ricorrente, dal rischio nucleare: come spiega Montgomery di Alamein, «la guerra non può autoeliminarsi. In altre parole, le armi nucleari hanno dato all'umanità la scelta tra abolire la guerra o abolire se stessa»<sup>13</sup>.

Ciò che indusse Gorbaciov alla revisione, è il fatto che la guerra atomica non è in grado di raggiungere alcuna finalità economica, ideologica e politica. Per questo essa cambia il concetto stesso di guerra, da sempre considerata, secondo la classica definizione di Karl von Clausewitz, «la continuazione della politica con altri mezzi»<sup>14</sup>. La potenza dell'energia nucleare applicata alla guerra spezza il legame razionale tra mezzi e fine che, tradizionalmente, giustificava quella che Carl Schmitt chiamava la «decisione critica» che caratterizza la sfera del politico: la scelta di fare la guerra.

È da sottolineare che la tecnologia nucleare cambia il rapporto tra politica e guerra anche in assenza di una guerra combattuta: «La tecnocrazia – osserva Norberto Bobbio – è totalizzante e quindi irreversibile, e la sola direzione dove si possa cercare un sollievo dai ceppi della dissuasione è quella del sempre maggiore vantaggio tecnologico degli armamenti. Questa crescita è indipendente dalle vicende dei rapporti internazionali, è intrinseca allo stato nucleare»<sup>15</sup>.

Ma siamo davvero sicuri che soltanto con la bomba atomica la guerra smentisca la finalità razionale che induce il politico a scatenarla? Se andiamo oltre la citazione di prammatica di von Clausewitz, ci rendiamo conto che ben prima dell'atomica era stata individuata la natura insubordinata della guerra, l'esistenza di una logica del “militare” che tende a sfuggire al controllo politi-

<sup>13</sup> B.L. Montgomery di Alamein, *op. cit.*, II, p. 162.

<sup>14</sup> K. von Clausewitz, *Della guerra*, Mondadori, Milano 1982, p. 9.

<sup>15</sup> N. Bobbio, *op. cit.*, p. 15.

co: «La guerra nasce da queste condizioni e da questi rapporti sociali che la determinano, la limitano, la moderano; ma tali modificazioni non sono inerenti alla guerra, costituiscono solo elementi contingenti: mai si potrà introdurre un principio moderatore nell'essenza stessa della guerra, senza commettere una assurdità»<sup>16</sup>. E ancora: «La tendenza alla distruzione dell'avversario – spiega von Clausewitz nel suo classico *Della guerra* –, insita nel concetto della guerra, non è stata in realtà stornata, o alterata, dal progresso civile... la guerra è un atto di forza, all'impiego della quale non esistono limiti: i belligeranti si impongono leggi mutuamente; ne risulta un'azione reciproca che logicamente deve condurre all'estremo»<sup>17</sup>.

La guerra, dunque, nasce dalla politica, ma obbedisce a leggi proprie. Addirittura, la logica interna della guerra può svilupparsi in modo da contraddire la volontà politica dalla quale era stata promossa; o da condizionarla, se gli interessi legati alla guerra (il blocco militare-industriale presente in molti Paesi) riescono a prendere il sopravvento.

L'esistenza di una logica propria della guerra, che tende a sottrarsi ad ogni controllo superiore, e a svilupparsi in ogni tipo di conflitto, la oppone di per sé all'idea e alla realtà dell'umanità. Ma in nome dell'umanità non si deve bloccare il conflitto solo a livello internazionale: l'umanità è presente realmente in ogni uomo, ed è in gioco in tutti i rapporti: tra persone singole, tra gruppi, tra partiti. Una guerra limitata, combattuta con lance e pietre tra due tribù, non è meno anti-umana di quella nucleare. Il nemico tribale, il nemico di partito, è qualitativamente lo stesso del nemico nucleare. In altri termini, la guerra atomica, con la sua infinita potenza, ingrandisce, e dunque ci permette di vedere meglio, gli elementi che sono presenti in ogni guerra: dai tempi di Caino ogni guerra è "sproporzionata", perché elimina la vita, che non può essere sostituita. La guerra atomica produce danni irreparabili per l'umanità; ma ogni singola uccisione produce danni ir-

<sup>16</sup> K. von Clausewitz, *op. cit.*, I, 3, pp. 20-21.

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 21-22.

reparabili per l'umanità di coloro che ne sono colpiti. L'umanità infatti non è solo la somma di tutti gli uomini che esistono, ma è anche l'umanità che vive nei singoli, senza i quali non sarebbe neppure possibile la somma: non è possibile il "tutti" senza il "ciascuno". L'errore sta già nel costituirsi come nemici, a qualsiasi livello, indipendentemente dalle armi che si adottano per combattersi. La guerra atomica ha solo il "merito" di renderlo evidente.

#### CONDIZIONI DELL'INTERVENTO ARMATO

Se questa è la guerra, il fatto che oggi si stia conducendo un intervento militare che ne ha tutte le caratteristiche, induce a chiedersi quali siano le condizioni di legittimità morale per iniziarlo e per portarlo avanti.

La dottrina della Chiesa fornisce precise indicazioni, che non chiamano in causa direttamente principi di fede, ma esprimono ciò che l'umanità ha compreso attraverso l'esperienza e alla luce dell'intelligenza: sono, dunque, almeno potenzialmente, condivisibili universalmente. Ma la Chiesa non intende affatto giustificare, sia pure sotto condizione, il ricorso alla guerra, che viene rifiutata come strumento per risolvere i problemi; la sua dottrina prevede esclusivamente la possibilità dell'uso della forza militare per legittima difesa.

In questo caso, la prima condizione è che l'aggressore abbia causato *un male grave, accertato, e che il pericolo continui*. E in effetti noi siamo alle prese con organizzazioni che da anni teorizzano e praticano una attività terroristica, che possiedono la volontà e i mezzi per proseguirla. Da questo punto di vista l'intervento armato, avendo in particolare una funzione preventiva, potrebbe costituire una difesa legittima.

Ma l'impresa, inoltre, deve avere *fondate aspettative di successo*. Nel caso attuale, l'intervento militare appare piuttosto difficile e destinato a prolungarsi nel tempo, anche per i legami che i terroristi hanno con settori di alcuni Stati e per il consenso diffuso di cui godono presso alcuni popoli, non quanto ai mezzi che usano ma quanto al giudizio sull'Occidente e agli obiettivi teori-

camente “positivi” che dichiarano. Per questo, l’azione politica e diplomatica, le ritorsioni o gli aiuti economici, potrebbero ottenere più risultati dell’impegno militare diretto.

Terza condizione: ci deve essere una *proporzione* tra i sacrifici e i danni che l’azione militare provocherà, e il male che si vuole riparare o prevenire. Nel decidere l’intervento, allora, bisogna tenere conto di tutte le sue conseguenze sulle popolazioni, sulla vita quotidiana, sull’economia, sui rapporti tra i popoli, tra i quali, in seguito ad un intervento sbagliato, potrebbero crearsi degli abissi. È importante, per questo, che le linee direttrici di un intervento militare siano condivise internazionalmente, stabilite, nei loro mezzi e obiettivi, dall’autorità politica mondiale sostenuta dal maggiore consenso (l’Onu). Nel caso attuale, è essenziale che l’intervento stesso sia condiviso dal maggior numero di Stati islamici: deve essere chiaro, infatti, che non si combatte l’Islam, ma un’ideologia che deturpa questa religione e la strumentalizza. Gli Usa non dovrebbero essere lasciati soli nell’intervento militare che, se non può essere frenato da indecisioni e divisioni, dovrebbe però avere una natura universale, dovrebbe esprimere un atto dell’umanità.

La dottrina della Chiesa tiene fermo che, in ogni caso, l’azione non deve configurarsi come una vendetta, e che è inaccettabile l’uso di armi che comportano una distruzione indiscriminata, quali le armi atomiche, chimiche e batteriologiche. Lo stato di guerra, inoltre, non sospende la validità della legge morale, per cui non si può giustificare un crimine attraverso l’obbedienza ad un ordine; né sospende il diritto delle genti e tutti i valori universali dell’umanità ai quali i combattenti – pur nella tragicità della loro condizione – devono attenersi.

C’è infine, una quarta condizione, di fondamentale importanza: prima di prendere le armi *bisogna avere tentato tutte le altre strade*, che devono essersi dimostrate impraticabili o inefficaci. Che si ammetta o meno la necessità dell’intervento militare, questa condizione obbliga comunque ad aprire altri “fronti”.

Il ristabilimento di una pace autentica richiede infatti tutti gli altri mezzi – non militari – di cui l’umanità dispone: politica, economia, cultura, comunicazione.

In particolare, è il dialogo tra le grandi religioni che oggi può dare un contributo fondamentale alla pace. Giovanni Paolo II, inaugurando ad Assisi tale stagione di dialogo, non ha chiesto alle altre religioni di diventare diverse da quello che sono, ma di essere sempre più fedelmente se stesse. Attraverso il dialogo ci si aiuta reciprocamente a distinguere il cristianesimo dagli errori dell'Occidente, e l'Islam da quelli dei violenti, stabilendo una collaborazione che, dal campo religioso, può estendersi a quello economico e politico.

La tutela della vita e dei beni delle persone, la libera comunicazione, il rispetto della giustizia, della dignità delle persone e dei popoli, e di tutti i loro diritti: tutti questi fini non possono essere raggiunti dall'azione bellica, che può solo eliminare alcuni ostacoli che si frappongono alla loro realizzazione. Ogni qualvolta ci si trovi nelle condizioni di prendere le armi, è necessario dunque predisporre contemporaneamente tutte le altre azioni in favore della pace, senza le quali lo stesso sforzo bellico, anche conseguendo l'obiettivo militare, rimarrebbe sterile. Per questo, servono precise scelte politiche.

#### LE SCELTE PIÙ URGENTI

L'attacco alle Twin Towers ha mostrato al mondo non solo l'estremismo dei terroristi, ma anche l'esistenza di una crisi mondiale. Ed è qui che il filo del discorso si ricongiunge direttamente con i problemi emersi al G8 di Genova. Le ingiustizie presenti nel mondo non determinano o giustificano né la guerriglia urbana né il terrorismo, che dipendono da particolari ideologie e da scelte personali. Ma guerriglia urbana e terrorismo attingono i propri adepti anche tra chi è colpito dall'esistenza di ingiustizie: combattere i terroristi lasciando inalterate le condizioni nelle quali si sviluppano è un modo di vedere limitato.

È cambiata, inoltre, la figura tradizionale del nemico. Oltre al nemico tradizionale che attacca dall'esterno, in collaborazione con agenti che si nascondono all'interno, siamo in grado di riconoscere oggi un altro nemico: il nemico interiore, quello che ci

porta a compiere scelte – private e pubbliche – e ad adottare stili di vita che creano o alimentano l'ingiustizia, la povertà, il sottosviluppo. Il nuovo nemico è l'uso sbagliato che abbiamo fatto e continuiamo a fare della libertà: quando, ad esempio, compiamo scelte politiche senza valutare le conseguenze negative che esse portano ad altri popoli; o quando prendiamo decisioni guardando agli interessi immediati, senza tenere conto dei loro effetti sulle future generazioni. Questo nemico si può combattere solo con una revisione di vita, una vera e propria conversione che deve coinvolgere le scelte personali come le grandi decisioni politiche.

Per cambiare la situazione non basta urlare una generica critica contro il capitalismo, ma mettere concretamente in discussione i diversi capitalismi.

Facciamo qualche esempio.

Oggi solo una piccola parte delle transazioni finanziarie riguarda l'economia reale, cioè la produzione di beni e servizi: tutto il resto è speculazione, a volte criminale. Eppure, lo strumento finanziario è indispensabile per lo sviluppo dei popoli.

Ancora: oggi esistono milioni di lavoratori sottoposti a trattamenti disumani, in parte in condizione di semi-schiavitù, compresi donne e bambini. Eppure, l'intelligenza imprenditoriale che – oltre a tutte le cose buone – organizza questa divisione internazionale del lavoro, è stata una conquista della civiltà, e senza imprenditori non si produce ricchezza.

E infine: il mercato attuale consente che vengano comprate e vendute le persone, o i loro organi, o le loro prestazioni sessuali; eppure, il mercato è condizione di libertà, è il luogo dove il prodotto del nostro lavoro trova il premio dell'approvazione degli altri e ci conferisce la dignità di bastare a noi stessi.

Bisogna, allora, individuare, all'interno dei sistemi economici attuali, gli strumenti positivi e utili che la storia ha costruito, liberandoli dalle deformazioni e smantellando quei meccanismi disumani, presenti nella politica e nell'economia, che la dottrina sociale cristiana chiama "strutture di peccato".

Nel momento in cui è diventato evidente che la libertà e la forza non bastano, la fraternità deve diventare il metodo delle

scelte politiche: nel terzo millennio, senza fraternità non si può fare politica, sia all'interno degli Stati, sia nelle relazioni internazionali.

E la fraternità indica la strada: avviare modelli economici che coinvolgano nello sviluppo quanti ne sono ancora esclusi; aprire effettivamente i mercati alle merci di tutti Paesi, stabilendo regole di scambio eque e solidali, e rinunciando ai protezionismi che colpiscono le merci dei Paesi più poveri; consolidare la situazione di Paesi già in parte sviluppati, ma esposti ancora a forti rischi a causa del debito internazionale o dell'instabilità politica dovuta, spesso, all'ingerenza delle grandi potenze. Molto di questo si sta già facendo, nella piccola misura possibile alle organizzazioni non governative: ciò che manca è che gli Stati facciano proprie queste scelte, inserendosi secondo le proprie specifiche competenze: proprio questo è il significato del *Documento di Genova*.

E così in politica, dove appare urgente potenziare il ruolo delle organizzazioni internazionali, fino ad arrivare ad un'autorità mondiale, riconosciuta e partecipata, capace di imporre a tutti il rispetto di leggi giuste e di garantire i diritti e il peso decisionale delle aree più deboli del pianeta. Contro questa autorità si sono opposti coloro che temevano di perdere la propria autonomia e identità, e altri, che si sentivano abbastanza forti per rimanere da soli. Dopo le Twin Towers nessuno può fare da sé, e i rischi del dialogo e della fraternità sono gli unici che vale la pena di correre.

Queste, sembra, sono le scelte politiche necessarie senza le quali neppure un'eventuale azione militare avrebbe un senso; scelte che consentono di circoscrivere l'intervento armato, fino a renderlo inutile, perché prosciugano l'acqua nella quale nuota il pesce del terrorismo.

Se cominceremo a vedere le cose in questo modo, lavorando concretamente per il mondo unito, le Twin Towers non saranno crollate invano.

ANTONIO MARIA BAGGIO